

La mémoire inquiétée

La capacité de la mémoire face aux dilemmes de l'agir humain juste et accueillant selon Paul Ricœur

Beatriz Eugenia Contreras Tasso

PUC, Pontifical Catholic University of Chile

Résumé

Nous nous référons dans cet article à la mémoire de l'homme, incarné et historique, déterminé par les médiations spatio-temporelles et exposé aux dilemmes éthiques que doit affronter l'ipséité dans sa capacité d'accueillir l'autre telle que la définit Ricœur. Notre réflexion vise la mémoire inquiétée par des médiations propres à la condition existentielle et corporelle du soi moderne, dans un contexte d'ébullition culturelle et technologique. Un tel contexte a en effet des conséquences qui affectent aussi bien l'identité personnelle et collective, que l'exercice des capacités du soi agissant et souffrant – et tout spécialement celui de sa mémoire. Nous examinerons la dimension tant réceptive que dynamique de la mémoire exposée aux fragilisations qui affectent l'identité narrative humaine, en déterminant ses pouvoirs qui laissent des traces au niveau de la conscience et du corps. Nous terminerons enfin notre réflexion par une analyse des effets volontaires et involontaires qui mettent en question la capacité même de la mémoire, en influant sur l'imagination et sur la réponse éthique du soi.

Mots-clés: mémoire, identité, ipseité, corps, imagination.

Abstract

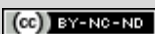
We will refer to embodied and historical human memory, determined by the mediations of space and time and exposed to ethical dilemmas that, according to Ricœur, *ipseity* encounters in its capacity of welcoming the other. Our reflection focuses on memory troubled by the mediations which belong to the corporal and existential condition of the modern self, amid a technological and cultural eruption. Such a context affects personal as well as collective memory, the exercise of the self's capacity to act as well as suffer – and particularly its memory. We will show a dynamic and receptive sense of memory, exposed to the fragilities that affect our narrative human identity, by determining its powers that leave a mark at the level of consciousness and body. We will, in the end, examine the voluntary and involuntary effects that question the very capacity of memory, influencing imagination and the self's ethical response.

Keywords: Memory, Identity, Ipseity, Body, Imagination.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 1 (2019), pp. 27-42

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.467

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

La mémoire inquiétée

La capacité de la mémoire face aux dilemmes de l'agir humain juste et accueillant selon Paul Ricœur

Beatriz Eugenia Contreras Tasso

PUC, Pontifical Catholic University of Chile

I. La capacité de se rappeler et sa double fonction passive-réceptive: l'union entre *pathos*, *logos* et *praxis*

I.1 La dimension *praxique*

Nous examinerons la mémoire humaine dans son ancrage vital et spirituel, comme une des capacités anthropologiques les plus importantes pour la permanence du soi dans le temps. Cette approche de la mémoire s'inspire des catégories anthropologiques ricœuriennes, dans une optique "[...] centrée sur l'appropriation du souvenir par un sujet capable de se souvenir de soi."¹ Il s'agira, dans cet article, de penser une fidélité existentielle à soi-même² qui suppose un sujet capable de retenir les images et les expériences vécues dans le passé, de garder ses sentiments vivants, de rassembler des événements significatifs de son expérience, de se rappeler des informations apprises, de persévérer dans ses projets, de maintenir ses promesses, de pardonner à autrui, et de faire face aux faits irréversibles du passé et aux effets imprévisibles de son action. En somme, il s'agit de "la puissance d'attestation de la mémoire concernant le passé";³ une performativité existentielle où l'homme assume sa vie avec un recul imaginaire à l'égard de son passé qui lui permet de se projeter intentionnellement vers une vie bonne avec et pour autrui dans le monde collectif.⁴

Il reste en même temps que, selon une interprétation ontologique qui traverse l'ensemble de l'œuvre de Ricœur, tout ce qui est dit affirmativement comporte une négativité corrélative à notre condition finie inévitable.⁵ La mémoire comporte elle aussi une faiblesse, car elle repose sur la structure fragile de l'existence. L'homme capable est agent et patient et ses capacités sont aussi limitées, ses pouvoirs sont aussi des non-pouvoirs. Ainsi, doit-on faire face à la possibilité de la fausse mémoire, de la fragilisation de la mémoire, de l'oubli comme négation, d'une mauvaise mémoire. En ce sens, la mémoire chez Ricœur peut être une source de distorsion: elle est puissance mais aussi impuissance, affirmation mais aussi négativité. Comme le souligne Olivier Abel, il ne s'agit pas uniquement de considérer l'aspect positif de la "bonne" mémoire, mais de considérer aussi une mauvaise mémoire, qu'il faut distinguer d'une fausse mémoire.⁶ En d'autres termes, il y a un "registre" humain du passé qui peut être altéré et qui a trait aux différentes expériences vécues en relation au monde, qui affectent l'homme et constituent des médiations à travers desquelles il peut se comprendre lui-même et répondre de soi dans son action. Ce réseau de souvenirs constitue un matériel mnémotechnique qui a son ancrage dans l'esprit mais aussi au niveau du corps, au niveau du sensible. Lors de situations limites où quelqu'un subit un accident grave qui laisse des blessures psychophysiques qui marquent autant le cerveau que le corps; le corps garde, si on peut

dire, des images en mémoire du membre sain et l'esprit revit sans cesse la situation traumatique en elle-même pendant quelque temps. Le corps vit d'une façon plus immédiate ce manque qui prend un certain temps à disparaître de sa mémoire et, pour cette raison, le corps "parle" aussi de son histoire et de ses habitudes.⁷

La réflexion sur l'involontaire de Ricœur a montré à ce titre qu'il existe une opacité irréductible dans ce "répertoire" quasi-immatériel du passé que représente la mémoire humaine, dans la mesure où nous ne pouvons pas contrôler volontairement le caractère disponible ou indisponible de nos souvenirs. Ricœur revient à ce sujet sur la distinction grecque entre une mémoire passive, *mnēmē*, et une mémoire active, *anamnēsis*.⁸ Cette distinction révèle en effet un sens passif du souvenir – comme affection, *pathos*, apparition qui ne dépend pas de nous et peut se montrer indisponible –, et un sens actif du souvenir – comme objet d'un vouloir, d'un désir de nous rappeler, dans une visée de rappel et de recollection: elle implique un dédoublement de l'approche sémantique et de l'approche pragmatique.⁹ À ce titre, on peut considérer que la distinction entre activité et passivité constitue chez Ricœur une clé ontologique très importante et qu'elle traverse l'ensemble de son analyse anthropologique et de son éthique de l'action. On peut donc interpréter la question de l'identité du point de vue de cette dialectique, dans la mesure où elle affecte notre identité *idem/ipse*, en déterminant justement une différence entre la disposition passive du caractère et le champ actif de nos décisions délibérées.¹⁰ Nous ne connaissons jamais une concordance totale de nous-mêmes à nous-mêmes, et nous ne pouvons davantage accéder à nous-mêmes sans la médiation à autrui. Nous sommes sous la dépendance d'une mémoire culturelle, partagée avec les autres, et, en ce sens, nous ne sommes pas les possesseurs originaires du souvenir.¹¹ Il faut reconnaître qu'il n'y a pas seulement une lutte pour la reconnaissance, mais une résistance profonde en chacun de nous résultant de l'opacité constitutive du soi. Comme le souligne Abel "[...] il y a une véritable inquiétude car il n'y a pas de reconnaissance qui n'ait à se frayer la voie au travers d'une méconnaissance, jusqu'au bout."¹²

Comment cette discordance peut-elle affecter la mémoire? Ricœur détermine l'origine embryonnaire de cette opacité inquiétante dans *l'Homme faillible*,¹³ et plus spécifiquement dans la constitution du volontaire et de l'involontaire. Cette articulation psychophysique est affectée constitutivement par l'intervention de facteurs corporels irréductibles et non maîtrisables qui résultent de notre ancrage vital et déterminent une partie décisive du champ des motivations de la praxis humaine. Comme le souligne Ricœur: "[...] au niveau humain la vie est sans doute un faisceau d'exigences *hétérogènes* et révèle des valeurs *discordantes*."¹⁴ La condition de l'homme est mixte, car elle est à la fois déterminée par la spontanéité de son corps, sa sensibilité, et sa dimension involontaire, et par son âme, rationnelle, volontaire et libre. Le mystère de l'union de l'âme et du corps est selon Ricœur une lésion constitutive et constituante de notre être humain. La mémoire est inscrite dans ce *dualisme d'existence*,¹⁵ car elle transite d'un lieu à l'autre, un peu au sens où Bergson parle d'un *seuil* entre l'âme et le corps.¹⁶ C'est au cœur de cette phénoménologie du corps, que nous pouvons rechercher les fondements de la fragilité de la mémoire. On peut en effet affirmer que, chez l'être humain capable, l'acte de se remémorer est indissociable d'un socle composé d'une tension inévitable entre une sphère opaque et non maîtrisable liée au besoin, et constituée par des composantes de l'involontaire corporel plus ou moins résistantes (tant physiques que psychiques) qui sont à la source du mouvoir et une sphère volontaire de la décision libre.¹⁷ C'est sur cette base que nous devons comprendre la motivation volontaire du champ de notre capacité intentionnelle de projeter notre vie dans une direction déterminée par nous-même.¹⁸ La constitution originaires de

l'ipséité doit être cherchée en revenant vers ces sources phénoménologiques du vouloir, qui permettent de comprendre les conditions d'effectuation de la mémoire. Selon Ricœur, une tension originaire semble ainsi caractériser l'unité de l'existence humaine:

Ce n'est pas seulement en la pensant que nous brisons l'unité vivante de l'homme: c'est dans l'acte humain d'exister qu'est inscrite la secrète blessure [...] c'est bien en pensant que nous brisons l'unité vivante de l'homme; mais penser, au sens le plus large, c'est l'acte fondamental de l'existence humaine et cet acte est la rupture d'une harmonie aveugle, la fin d'un rêve.¹⁹

Le terme qui exprime merveilleusement cette tension dramatique est celui "d'articulation," mot nécessairement ambigu, car il doit contenir, voir, garder toute la complexité de cette *négociation* réciproque entre le volontaire et l'involontaire corporel fait de moments d'obéissance, de consentement et d'émancipation.²⁰ Dans la mesure où la mémoire se trouve enchevêtrée dans ces deux sphères du volontaire et de l'involontaire, elle est elle-même la source de cette ambiguïté de la vie.²¹ Certains épisodes de notre vie quotidienne peuvent illustrer les tours que nous joue la "mémoire involontaire" dans nos expériences les plus communes: par exemple, la sueur de nos mains ressentie, indépendamment de notre contrôle, lors d'une rencontre avec quelqu'un d'important; l'oubli d'un mot-clé lors d'une présentation en public; la tension gastrique involontairement ressentie dans les moments d'incertitude avant les résultats d'un examen de santé, pour ne mentionner que ces petits échantillons de la vie quotidienne dans lesquels la mémoire nourrit d'informations notre système psychophysique. Ces exemples rendent compte à la fois "d'un usage irréflecti de notre corps et d'une connaissance savante de ce corps."²² Notre mémoire est depuis toujours mêlée à la dualité du volontaire et de l'involontaire; elle fait essentiellement partie de nos capacités et de nos impuissances à nous orienter dans la vie pratique. En somme, lorsqu'on parle de la capacité de la mémoire, on doit être conscient de nos limites physiques et psychiques, ainsi que morales. La dialectique de la passivité et de l'activité dans nos pouvoirs reste ainsi une clé importante pour prendre une compréhension plus ample du concept ricœurien de "travail de mémoire": elle nous permet d'analyser les aspects involontaires profonds de notre comportement, qui ne s'épuisent pas dans le seul socle conscient ou refoulé de notre agir.

I.2 Le rôle du *pathos*

L'approche de la condition humaine charnelle telle qu'elle est envisagée chez le premier Ricœur et qui correspond, selon Richard Kearney, à une "proto-herméneutique de la chair,"²³ fait de la dimension corporelle un trait indépassable de notre auto-compréhension identitaire. Dans ce contexte, et comme le souligne Ricœur, la fiction constitue un laboratoire exemplaire pour faire ce travail d'imagination et d'exploration des changements qui peuvent arriver à l'identité individuelle. Le sentir, dans son ancrage corporel, a une mémoire intime: notre corps est "témoin" du passage du temps, mais c'est une mémoire différente, car elle correspond à une intimité du soi opaque à lui-même, c'est-à-dire à une façon de sentir viscérale, inconsciente ou involontaire. Le corps ne cesse en effet d'incorporer des expériences positives et douloureuses, qui laissent des traces physiques et psychiques. Dans *L'homme faillible*, comme le montre Jean-Luc Amalric,²⁴ Ricœur insiste sur le "pouvoir révélant du sentiment" et sur sa capacité à manifester notre intimité profonde. Dans le même sens, Kearney souligne le rôle révélateur de l'affectivité dans notre existence: dans la mesure où la condition incarnée du sujet constitue justement le premier ancrage

de son existence,²⁵ il existe une couche primordiale corporelle de valeurs qui sont à la base de nos décisions tant pratiques que morales. L'analyse ricœurienne du sentiment montre l'implication affective du sujet au monde et à soi-même comme une voie immédiate qui diffère de la conscience interprétative du passé. C'est un registre sensible profond de notre dualité humaine, une proximité primaire à nous-même, à notre être-au-monde, aux autres, mais aussi une ouverture à la totalité des choses qui nous débordent. Cette "polarité tensionnelle de l'affectivité humaine"²⁶ nous expose à la tension du fini et de l'infini, et nous apporte une sagesse intime inaccessible par la seule réflexion philosophique sur notre expérience. La question fondamentale, du point de vue épistémologique, est de savoir comment accéder à ce niveau profond du sentir, pour ne pas renoncer à rendre compréhensible une sphère opaque qui semble impénétrable. Ricœur ne renonce pas à porter au langage, même par le détour, cette affectivité éclairante de notre condition humaine. C'est précisément pour réaliser cette tâche qu'il explore la voie symbolique et narrative.

Ce qui nous intéresse alors dans l'herméneutique du symbole²⁷ de Ricœur, c'est sa réhabilitation du potentiel de la fragilité affective dans la force imaginaire du passionnel – réhabilitation qui reprend une discussion qui vient de très loin dans l'histoire de la pensée occidentale. Platon, dans le *Phèdre*, ouvre une place à l'*éros* comme dimension pathique décisive pour l'apprentissage de l'homme; le *Phédon* montre aussi la relation entre l'*éros* et la mémoire, comme chemin d'accès au bien.²⁸ Cette voie de connaissance est affective, passionnelle, i.e., non intellectuelle, mais elle apporte une sagesse propre définitivement inaccessible par la seule voie rationnelle.²⁹ En suivant ce fil, on trouve une dimension de passivité qui devient une force réceptive quand elle se transforme en capacité de réaction au service de l'action juste. Le phénomène passionnel exemplaire qui montre cette relation vertueuse entre mémoire, *pathos* et *logos* est le courage.³⁰ Ricœur est intéressé par la fonction passionnelle telle qu'elle est abordée dans *La République* (439d-442c) de Platon, car cela lui permet de faire une interprétation de l'homme faillible à la fois dans sa dimension de passivité (conséquence de l'âme concupiscible) et dans sa dimension d'activité liée à l'âme intermédiaire – le *thumos* (439-442c) –, en tant qu'il ouvre l'homme à sa dimension capable. Le rôle auxiliaire du courage (441a) est intéressant en ce qu'il agit comme un révélateur de l'ambiguïté constitutive de l'homme: la sensibilité possède une composante obscure, risquée, opaque, qui nous pousse paradoxalement vers la décision juste. Il s'agit d'une force "mobilisante," d'une passion qui a ses propres chemins pour "écouter" la raison, pour se plier au juste. Avoir le courage d'agir implique que l'on ose faire quelque chose qui est le plus difficile, mais qui convient parce que la raison l'indique. Platon montre que le courage est un gardien de la raison des causes justes, mais que sa provenance n'est pas rationnelle, d'où le risque de passer du courage à la colère, où il se perd. Il est ainsi toujours exposé à la déviation. Le risque arrive au moment de la décision, dans l'instant de la délibération qui comporte le raisonnement, qui implique un effort volontaire, mais qui déborde la seule raison. Il y a un moment où il faut rassembler les variables en jeu, compter sur l'information précise qui nous permet de décider, anticiper une solution inédite – moment crucial, car il regroupe les composantes de l'action sage: passion, *logos*, mémoire et imagination. Pour prendre une décision, nous avons ainsi besoin d'une lucidité particulière: nous n'avons jamais l'assurance de réussir, mais, comme le montre Ricœur dans sa "petite éthique," nous sommes portés par la conviction que donne l'exercice de la sagesse pratique.

I.3 L'illumination du *logos* imaginaire

La possibilité d'être un soi passe par la mémoire, mais aussi par l'imagination. Ricœur accorde beaucoup d'importance à ces deux composantes dans notre dimension symbolique.³¹ Pour ce qui est de l'identité, le *qui* ne s'exprime pas en un instant seulement, mais il est toujours lié au trajet du "je peux" au "je fais"³² c'est toute une histoire qui comprend des récits, des projets, des plans inachevés ainsi que des marques psychiques et corporelles. La mémoire participe activement aux interprétations que nous faisons lors de notre expérience vitale, affective, rationnelle et volontaire. Elle témoigne par le langage de la façon dont nous vivons cette histoire. La catégorie philosophique qui rejoint ce trajet ontologique-existential de notre vie est l'attestation. Cette catégorie éthico-ontologique ricœurienne montre que l'être humain n'est pas un phénomène empirique qui peut se vérifier comme les choses, car ce que nous sommes débordé la vérification empirique et appartient plutôt au champ véridatif de l'attestation³³ et à l'action de témoigner – sur la base de la mémoire de notre être humain capable et en même temps fragile, c'est-à-dire exposé à une passivité constitutive.

Comme le montre Ricœur, la confiance de l'attestation du soi doit en outre traverser le soupçon – notion corrélatrice irréductible –, pour s'affirmer dans ses propres possibilités ou puissances d'imaginer en tant qu'être capable de promesse, i.e., de projeter dans le futur notre pouvoir de répondre à l'interpellation de l'autre. C'est notre capacité d'imaginer l'autre comme étant notre semblable – comme un autre nous-même – qui entre ici en jeu. La célèbre formule qui résume l'éthique ricœurienne – "*soi-même comme un autre*" – ne peut dès lors être comprise sans toutes ses composantes: la position imaginaire du soi à la place de l'autre et la mémoire qui me permet d'être fidèle à la parole tenue; mais aussi l'appel de l'autre – comme le souligne en effet Ricœur, il y a "un primat éthique à la seconde personne, dans la mesure où c'est dans l'interpellation que s'éveille ma capacité propre de répondre."³⁴

Saint Augustin a déjà montré dans les *Confessions*, en parlant de l'homme intérieur, que nous sommes aujourd'hui ce que nous avons été – c'est-à-dire ce que la mémoire a gardé, non seulement dans le sens d'une recompilation d'événements passés, mais aussi en procédant à une *interprétation* langagière propre de ces vécus.³⁵ À ce titre, l'analyse de la mémoire peut être éclairée par les réflexions de Hannah Arendt dans la *Condition humaine*. Elle souligne en effet que l'identité proprement humaine est liée à l'histoire biographique,³⁶ en montrant que la connaissance de soi s'appuie sur des récits de notre vécu. Dans cette même ligne, Ricœur insiste également sur le fait que notre façon de faire référence à nous-mêmes, à notre identité, est fondamentalement narrative, car nous n'avons pas une intuition de nous-mêmes mais une compréhension narrative du passé. L'ipséité se fonde sur notre capacité à nous approprier narrativement ce que nous sommes.³⁷ Nous ne faisons pas seulement cette appropriation en tant qu'individus, mais notre propre histoire se nourrit toujours aussi d'un monde symbolique partagé. Le rôle de la mémoire et de l'imaginaire y est évident et délicat, du point de vue de la justice et de l'équité. En ce sens, l'interprétation de notre histoire vécue ne peut jamais se faire dans un total isolement: elle doit nous permettre de nous affirmer comme un soi capable de s'attester de lui-même, sur cette base identitaire complexe. Si la "persévérance" de la mémoire est décisive pour l'identité humaine,³⁸ elle implique aussi l'intersubjectivité – le monde des autres –, car il y a tout un tissage culturel et institutionnel dans lequel se sont fondées nos appréciations morales, politiques, sociales, qui ont, en retour, des conséquences éthiques et politiques pour l'identité collective.³⁹

Dans cette perspective, on peut alors se demander quel rôle joue la conjonction de la mémoire et de l'imagination sur un plan collectif.⁴⁰ Il faut reconnaître que la réconciliation est toujours difficile, car il n'existe pas d'accord immédiat sur les vécus historiques dans les conflits politiques et humains. Nous trouvons des cas paradoxaux de conflit partout dans le monde. En Amérique latine, des mémoires en discorde, des événements indéniables sont encore relativisés par des groupes politiques "néga­tionnistes."⁴¹ Ce sont des cas de dissensus difficile, dangereux à résoudre dans le cadre d'une "politique de la mémoire."⁴² Olivier Abel montre à cet égard que Ricœur confie à l'imagination le soin de canaliser les conflits qui permettent de ménager un espace "[...] dans l'histoire qui explique et relit, à l'horreur qui s'attache à des événements, uniques, incomparables, qu'il est nécessaire de ne jamais oublier et que la fiction désigne et réserve."⁴³ La complexité de l'assimilation profonde du passé, la possibilité de faire des deuils, ne s'épuise pas dans un seul chemin de reconnaissance, et la créativité imaginative du récit réside dans sa capacité d'adopter différentes voies pour faire ce travail de mémoire.⁴⁴ Le potentiel imaginaire opère ainsi dans différents registres, et cette diversité ouvre un éventail en incluant différentes sensibilités humaines. Cet aspect est aujourd'hui important, compte tenu de notre présent bouleversé par des courants extrémistes.

Dans la mesure où la mémoire n'opère pas seulement d'un point de vue collectif, la question se pose de savoir également quel rôle elle joue sur le plan individuel. À l'évidence, elle est ce qui soutient notre effort pour persévérer dans l'inébranlable tâche de nous connaître nous-mêmes. Ricœur ne cesse de rappeler que la tâche d'affirmation de soi comporte le courage d'exister dans la quête inachevée du soi.⁴⁵ Cela implique pour le philosophe, d'avoir toujours un esprit vigilant, une existence qui fait face au défi de la vie et au souci de justice dans les pratiques de la vie publique et quotidienne, sans oublier jamais notre responsabilité individuelle.⁴⁶ C'est donc le courage d'exister qui porte notre recherche de la vérité et cette dernière ne doit pas succomber à la tentation de la tranquillité⁴⁷ et du confort que représentent les grands systèmes idéologiques totalisants. En ce sens, notre mémoire liée à notre condition finie et mortelle doit rester en même temps affirmative et créative jusqu'à la fin.

II. Le langage narratif: les paradoxes de la mémoire⁴⁸

II.1 Le récit et la configuration du soi

Comme nous avons tenté de le montrer dans ce qui précède, mémoire et imagination sont cruciales dans l'agir humain. Toutefois, cette analyse ne saurait être complète sans que ne soit prise en considération la dimension corporelle de notre imaginaire. Nous proposerons dans cette deuxième partie de notre réflexion un exercice d'interprétation, de caractère exploratoire, afin de montrer précisément l'origine corporelle de la fragilité de l'identité et l'importance de la mémoire en tant que composante temporelle de l'identité.⁴⁹ Nous avons choisi pour faire cette démarche de nous intéresser à la fiction. Ricœur n'a cessé de soutenir que la vertu du récit est de nous fournir un cheminement privilégié indirect d'exploration de l'imaginaire de l'identité humaine. Nous essayerons de comprendre comment l'identité en tant qu'ipséité peut être affectée au niveau de l'esprit, par des changements physiques extrêmes qui ont des implications sur la mémoire.⁵⁰ La remarque suivante de Ricœur servira de guide à notre analyse:

Je dirai, écrit le philosophe, que la tentation identitaire, la “déraison identitaire,” comme dit Jacques Le Goff, consiste dans le repli de l’identité *ipse* sur l’identité *idem*, ou si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible d’un caractère, au sens quasi typographique du terme.⁵¹

C’est dans *Soi-même comme un autre*, on le sait, que Ricœur dégage ces deux composantes de l’identité humaine qui, dans notre existence concrète, configurent notre identité personnelle: nous sommes un seul existant dont l’identité dynamique ne peut être pensée qu’à la condition de ne pas pousser à l’extrême la séparation de l’identité *idem* et de l’identité *ipse*. On pourrait être tenté d’identifier simplement le corps à l’*idem* et l’esprit à l’*ipse*, mais ce serait là une grande erreur. Car le corps est présent et traverse notre identité de façon intégrale, en déterminant notre être humain dans toutes les sphères de notre vie. De même l’ipséité, comme capacité d’attestation de soi, a elle aussi un pouvoir d’influence sur notre corporéité – ce que confirment les théories psychosomatiques.

Nous souhaiterions montrer ici, avec l’aide d’un récit particulier, en quoi consiste cet enchevêtrement de l’identité et quelles sont ses conséquences pour la mémoire. Le rôle de la mémoire est indissociable de l’imagination et le genre narratif mobilise de façon exemplaire cet assemblage. C’est le roman de Hanif Kureishi⁵² intitulé *Le corps*, et plus précisément le premier conte du livre, qui porte le même titre, qui nous permettra d’illustrer, grâce à la fiction, les effets sur notre identité d’une séparation du corps et du cerveau. Cette fiction assez bouleversante montre comment nous pourrions imaginer l’altération du corps et ses conséquences sur l’identité personnelle.

Tout se passe dans un monde imaginaire où il est possible de changer de corps en conservant notre cerveau “intact.” Le récit fait une très fine description d’une épreuve irréversible qu’Adam, un homme dans la soixantaine, décide de tenter. C’est un homme qui a vieilli et qui sent en lui le poids de son corps fatigué par des petites lourdeurs et impuissances physiques handicapantes pour sa vie quotidienne, qui arrivent infailliblement suite au passage du temps. Le personnage éprouve un manque d’énergie ainsi qu’un état d’ennui profond. Il reconnaît “que la réserve de désir en nous ne diminue pas avec l’âge, pour plusieurs, elle augmente; ce sont les moyens pour le satisfaire qui se fragilisent.”⁵³ Adam est un intellectuel, écrivain réputé, qui décide d’accepter l’offre de changer de corps pour un autre beaucoup plus jeune, proposition qui comporte des conditions très exigeantes: le secret total, car c’est une pratique clandestine, interdite, possible seulement pour quelques initiés. Non seulement il ne pourra parler à personne de ce qu’il a fait mais en outre, une fois le changement effectué, il n’y aura aucune possibilité de retour en arrière. L’opération coûte très cher et elle a des coûts affectifs, car elle impose qu’il se sépare de sa famille pour toujours. Accepter cette proposition, en ce sens, c’est un peu comme mourir... L’intrigue soumet le personnage dès le début à une décision définitive et radicale. Une première épreuve du point de vue de l’identité lui est donc imposée: il s’agit d’arrêter d’appartenir au monde propre, d’arrêter d’être reconnu par tout le monde et de commencer à être quelqu’un de complètement anonyme et seul. La décision de quitter sa femme, ses enfants adultes et son cercle intime affecte tout d’un coup l’ipséité du personnage.

Le suspens dans le récit commence lorsqu’Adam doit aller dans un grand dépôt de corps, pour en choisir un nouveau et qu’il observe plusieurs corps potentiels. Ils sont en état de

congélation, mais il peut en choisir un comme lorsqu'on fait ses courses... La description est assez choquante, un peu prosaïque, mais très explicite. Il choisit en considérant l'aspect physique qu'il aurait toujours voulu avoir: être plus athlétique, moins petit, plus bronzé, etc. L'intrigue commence vraiment une fois qu'Adam se rend compte, après la chirurgie, qu'il habite un autre corps, une autre chair. Au début, la surprise est de se voir soi-même comme un autre, de ne pas se reconnaître en se regardant dans le miroir, mais en se sentant encore "le même." Si, comme le dit Adam, "le corps est l'image de l'esprit," il est évident que l'esprit est affecté par ce changement. Néanmoins, il a encore conscience d'être lui-même et d'avoir subi un important changement physique, mais sans modifier totalement son identité. Toutefois, de quelle identité parlons-nous? S'agit-il seulement de l'identité *idem* ou de l'identité *ipse* qui est aussi en train de changer? Adam acquiert peu à peu une familiarité corporelle et cette expérience très singulière est en quelque sorte un commencement, un peu comme une naissance mais avec une mémoire "charnelle" encore vivante. Adam se souvient, par exemple, qu'il n'avait jamais pu faire de longues enjambées en marchant, qu'il avait de la difficulté à écouter, de la douleur au dos, etc. – c'est dire que, malgré l'opération, il a encore le souvenir des habitudes corporelles, d'un corps endolori. Ces "affections" appartiennent-elles à l'*idem* ou à l'*ipse*? Quelle mémoire opère ici? Une mémoire seulement corporelle?

Comme l'a montré Ricœur, il semble que s'opère un glissement, un pli en quelque sorte inévitable de l'identité *ipse* sur l'identité *idem* lorsque l'involontaire du corps s'impose à nous. Comment pouvons-nous détecter les transformations de notre caractère provoquées par un changement de corps? La question inquiétante que pose ici le roman est justement celle d'une réversibilité des rôles. Le scénario fictif du récit produit en effet un changement au niveau de la sphère la plus fixe qui nous détermine – celle de l'*idem* –, alors que l'ipséité – c'est-à-dire la sphère la plus dynamique en nous-mêmes –, se trouve paradoxalement maintenue malgré un certain déséquilibre. D'une certaine façon, Ricœur a entrevu cette question dans *Soi-même comme un autre*, lorsqu'il se réfère au pouvoir de la fiction tout en interrogeant critiquement ce que seraient les conséquences de la réalisation de ces pouvoirs imaginaires.⁵⁴ Dans le cas paradoxal que met en scène le conte de Kureishi, c'est donc la complexité de la constitution identitaire du soi qui est mise au jour: le soi maintient son identité dans le temps grâce à l'ipséité, mais il est affecté par le changement de son corps et c'est la permanence de son identité *ipse* qui devient la plus stable.

Le scénario du récit montre que l'estime de soi du personnage augmente grâce à cette expérience corporelle, mais cette supériorité n'est pas seulement due au corps jeune, mais aussi à son raffinement psychique, qu'il a gardé dans sa mémoire. Adam est maintenant capable de faire des conquêtes et on peut réaliser encore une fois toute l'importance pour le soi de la reconnaissance de l'autre. Cette relation originaire entre soi-même et un autre, chère à Ricœur, se voit confirmée au fur et à mesure que le nouveau monde social du personnage commence à faire partie de sa vie.⁵⁵ Malheureusement, les choses commencent graduellement à changer pour Adam, lorsqu'il éprouve à nouveau la légèreté de son existence, la fatigue d'être ce personnage. Malgré les plaisirs abondants du corps, il ressent de l'ennui en raison de la mémoire de son passé qui fait resurgir toutes les belles choses qu'il a vécues et garde en mémoire.

De façon paradoxale, lorsque l'identité *idem* récupère son statut fixe, l'identité *ipse* commence à éprouver une volonté de changement, un désir d'attester le plus propre de soi. Cette circularité dynamique de l'identité montre une relation systémique où le changement et la stabilité

sont des notions corrélatives: on a affaire ici à une émergence spontanée d'équilibre où chacune des composantes de l'identité retrouve son rôle pour le maintien du soi.⁵⁶

Il apparaît en ce sens que la mémoire joue un rôle profond dans la permanence du soi dans le temps, qui, en accord avec l'imagination, confère au soi la possibilité de projeter sa vie future tout en se maintenant. Un tel projet implique toujours notre passé en prenant appui sur les histoires héritées et les souvenirs partagés. Nous ne sommes pas isolés et notre mémoire appartient aux autres: "Autrement dit on ne se souvient pas tout seul."⁵⁷ Le récit de Kureishi confirme qu'il n'est pas suffisant, pour avoir une estime de soi, de compter sur des conditions physiques, charnelles, de confort et de bonne santé. La condition humaine est complexe et la reconnaissance se développe par des relations qui mettent à l'épreuve notre sollicitude, c'est-à-dire notre capacité éthique de répondre à l'autre. La fin dramatique du récit montre que "la puissance d'attestation de la mémoire concernant le passé"⁵⁸ se lie inéluctablement aux autres et à notre histoire en tant qu'elle est enchevêtrée à celles des autres. Adam veut désespérément récupérer son *vrai* corps, il veut "sortir de cette chair" et il est prêt à mourir si ce désir ultime est impossible à réaliser; en cela, il atteste son regret d'avoir perdu sa liberté d'être soi-même et pas un autre.

II.2 La parole partagée comme voie d'accès à nous-mêmes. "*I remember*"

Pour compléter cette approche par le récit de fiction, nous souhaiterions maintenant nous référer à une expérience réelle: celle d'un "travail de mémoire" qui rassemble l'art et la santé mentale. Nous nous permettons d'évoquer ici le témoignage d'un jeune artiste, Martín La Roche, qui a été en résidence dans un hôpital psychiatrique de Brooklyn, à New York, en 2018. L'objectif de cette expérience à la fois artistique et thérapeutique est de revenir aux frontières de la philosophie, qui, comme le souligne Ricœur,⁵⁹ peuvent nous offrir des chemins alternatifs pour arriver à nous représenter notre passé.⁶⁰ Nous avons choisi de relater l'histoire d'une expérience qui, à une échelle infinitésimale, est porteuse d'une reconnaissance humaine notable.⁶¹

Je cite maintenant son témoignage:

"En 1975 Joe Brainard, un artiste visuel provenant de la ville de Tulsa, publia à New York le livre *I remember*. La structure du livre est très simple : une collection de phrases qui commencent toutes par 'je me souviens de.' Avec cette simple répétition s'organise une série de mémoires et situations dans lesquelles l'artiste se souvient de son enfance, de son village natal, de son déménagement dans la grande ville de New York et de sa vie en général. Chaque phrase est une anecdote particulière, une circonstance sans beaucoup d'importance, mais l'ensemble du livre se transforme en un unique exercice de souvenir. Pour le lecteur, la surprise est double. D'un côté, on se rend compte de la capacité extraordinaire de ces moments triviaux pour peindre une vie entière et, d'un autre côté, on se laisse aller à l'auto-projection qui devient inévitable dans plusieurs de ces passages. Même si quelquefois on ne partage pas les expériences ou les codes culturels de l'artiste, en tant que lecteur de l'histoire d'autrui, on est ramené à notre propre histoire.

À partir de ce livre, j'ai décidé d'organiser un atelier avec des patients et des thérapeutes afin de vérifier la portée créative d'une structure comme celle de '*I remember*.' Durant quatre mois, nous nous sommes rencontrés chaque mercredi pour écrire des phrases qui commencent par 'je me souviens de.' Tout l'atelier tournait autour de cette activité. La première demi-heure, la seule instruction était d'écrire et au fur et à mesure que les participants terminaient l'exercice, ils étaient invités à partager leurs phrases en les lisant à voix haute. Nous faisons un cercle et à tour de rôle

nous lisions. Soudain surgissaient des commentaires et de nouveaux souvenirs, qui pouvaient être incorporés à l'écriture. Finalement, si les participants étaient d'accord, les phrases étaient notées dans un dossier qui augmentait selon la progression de l'atelier. La répétition de cet exercice lui donnait une qualité spéciale. Quelquefois, il devenait quelque chose d'ennuyant et de rébarbatif en raison de son insistance, mais en même temps, cet ennui permettait une ouverture pour continuer à se rappeler sans cesse, en laissant tout par écrit. Finalement, nous avons terminé l'atelier avec l'installation d'un journal mural. De cette façon, il devenait un registre de l'activité et une invitation à repenser les phrases selon la volonté des patients et des thérapeutes. Même si l'intérêt du groupe est né d'une expérience créative d'écriture et d'imagination, plusieurs participants ont constaté le caractère thérapeutique qu'avait le fait de se rappeler et de transformer les souvenirs en phrases. Le fait de le faire en groupe a aussi aidé à comprendre comment les expériences que nous vivions étaient semblables et partageables."

À nos yeux, cette histoire montre des circonstances difficiles où le soi peut encore trouver des ressources pour récupérer son estime de soi. Ces patients déplient l'éventail des puissances et impuissances qui sont déterminantes pour le souci de soi. L'analyse de ces cas difficiles nous permet d'examiner les phénomènes où le soi est devenu fragile et de prendre acte du caractère multi-causal de cette fragilisation: que celle-ci résulte de l'histoire, de la biologie, ou encore de l'absence de soutien psychologique ou familial des patients. Dans le cadre de l'atelier, il est fait appel à la sollicitude de l'autre dans la sphère collective et dans ces petits groupes s'opère un travail exemplaire de reconnaissance-attestation. Se met ainsi en place une dynamique où la personne éprouve un encouragement de la part des autres, mais aussi une stimulation créative pour récupérer son histoire d'une façon moins menaçante, sans crainte de se perdre dans l'abîme de ses peurs. Il s'agit d'un travail de récupération de la liberté d'action, d'un travail de mémoire médiatisé par les autres et par un usage du langage poétique qui est en même temps thérapeutique.

Pour reprendre ici une analyse d'Olivier Abel, on retrouve ainsi dans ce travail :

[...] ce que Ricœur appelle la constitution croisée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective: d'une part on ne se souvient pas tout seul, mais d'autre part il n'existe que des points de vue singuliers sur la mémoire collective. La catégorie intermédiaire et centrale est ici, celle de la mémoire des proches, ceux à l'égard desquels je peux apporter mon témoignage, ceux qui peuvent attester de moi [...].⁶²

À nos yeux, l'intérêt de cet atelier dont nous venons de retracer l'expérience, c'est qu'il illustre les capacités de travailler à réinterpréter le passé pour sortir de la souffrance grâce aux autres. Il s'agit là d'un travail toujours inachevé de transformation de l'opacité en langage qui requiert une activité médiatisée par la parole et un exercice mutuel de parole et d'écoute.

III. Les crises de la mémoire exposée aux changements de la vie

Heidegger nous a laissé un héritage important, en faisant de l'oubli un phénomène ontologique-existential: non seulement *l'oubli de l'être* est la marque la plus emblématique de la pensée occidentale depuis Platon, mais, du point de vue du *Dasein*, *l'oubli de la mort*⁶³ est le sceau ontologique de notre existence impropre. Cette analyse donne un fondement ontologique très radical à notre condition de finitude, mais laisse de côté notre condition charnelle – c'est-à-dire

notre constitution concrète d'êtres fragiles (agents et patients), exposés à la souffrance, au mal et à la dureté du passage du temps. L'oubli, lorsqu'il est abordé comme un involontaire absolu dérivé de notre ancrage corporel, nous conduit en effet à réfléchir sur les empêchements de la mémoire mais aussi sur les oublis associés à la maladie et à la vieillesse qui "entraîne[nt] pour la personne une impuissance croissante à être elle-même."⁶⁴ Ce niveau pathologique renvoie à une mémoire "malade" mais en se référant à un sens différent de ce que Ricœur mentionne comme "mémoire empêchée."⁶⁵ Nous souhaiterions en effet, dans cette dernière partie de notre réflexion, évoquer à la fois cette fragilisation de la mémoire qu'éprouvent aussi bien les personnes malades que les personnes âgées, et, en contrepoint, les nouveaux pouvoirs exponentiels de la mémoire que rendent possibles nos outils technologiques.

Si l'on prend tout d'abord l'exemple – emblématique de notre époque – de la maladie d'Alzheimer, on remarquera qu'il s'agit d'une pathologie qui nous confronte à une situation exactement inverse de celle que nous venons d'examiner, à travers le récit de Kureishi. À l'inverse du personnage d'Adam dans le roman de Kureishi, le patient atteint d'Alzheimer maintient son corps, mais éprouve une perte de mémoire qui transforme aussi son identité. En ce sens, cet exemple nous permet de réaffirmer l'hypothèse initiale de notre réflexion: il montre en effet combien le dynamisme de notre mémoire est indissociable de son ancrage dans l'ipséité. Les symptômes de la maladie d'Alzheimer sont liés à la perte progressive de mémoire, aux oublis irrécupérables et dangereux pour le développement quotidien et à ces altérations radicales de la mémoire qui augmentent avec l'âge. La vieillesse s'accompagne ici d'une fragilisation de la mémoire liée à la perte de la disponibilité du passé vécu et elle accuse aussi notre condition temporelle éphémère. L'impossibilité de se souvenir a, pour la personne malade, un impact qui menace durement son identité et signifie aussi une souffrance pour ses proches, témoins de la perte de l'identité de l'être cher.

Ces empêchements de la mémoire affectent existentiellement et réellement notre vie et elles engagent aussi nécessairement un certain rapport à la mémoire collective.⁶⁶ Notre fragilité dans ce cas difficile ne passe pas par une blessure d'origine psychologique, plus ou moins involontaire, mais elle correspond à une expérience d'impuissance qui est le fruit de l'involontaire absolu. Nous devons faire face à une diminution progressive et irréversible de notre capacité de dire, de faire, de raconter et d'être responsable de soi. Ces capacités qui déterminent notre identité personnelle et collective, ainsi que notre capacité d'attestation, se voient défigurées en un phénomène qui est l'opposé de la refiguration narrative de soi.

En contraste avec ces pathologies mémorielles et leur développement actuel, force est de constater que notre époque nous offre aussi des soutiens technologiques inédits qui augmentent nos capacités à garder l'information, de façon presque infinie. Comme le souligne Ugo Perone:

Dans notre société technologique tout peut se garder, tout peut se mettre en mémoire (digitale) [...] les images sont-elles protégées, ne jaunissent plus ni ne sentent l'odeur des mois passés. Elles sont alors un passé toujours possible et intact. Tellement intact que parfois les images [...] nous révèlent que nous ne nous rappelons plus ni le *où*, ni le *quand*, ni non plus le *qui*.⁶⁷

Cette base de données virtuelles, qui n'occupe presque pas d'espace physique, supplée notre mémoire en tant que pouvoir de stockage d'informations. Nous n'avons plus besoin d'avoir

une très bonne mémoire comme avant, car nous disposons d'appareils technologiques pour nous assister dans tous les domaines de notre vie. La mise à disposition instantanée de l'information est à un plus d'un titre extraordinaire et nous en faisons l'expérience chaque jour. C'est donc aujourd'hui un autre scénario qui se met en place pour l'homme et sa mémoire et la question se pose de savoir jusqu'à quel point cette perte de l'usage de notre mémoire nous est vraiment profitable. Ne devons-nous pas, en effet, être plus critiques par rapport à ces changements? Aujourd'hui, c'est à l'évidence une tâche essentielle pour nous que de réfléchir – sans réticence ou nostalgie –, aux conséquences des transformations de la mémoire sur nos habitudes quotidiennes: nous sommes en effet exposés à une fragilisation inédite de notre mémoire déjà précaire, et cette nouvelle fragilisation pourrait avoir des conséquences pour notre condition humaine pensante et accueillante.

Nous dirons ainsi, en guise de conclusion, que lorsque notre mémoire est affectée, cela retentit à la fois sur notre communication, notre attention aux autres et sur notre capacité à conserver notre passé dans ses détails. Ces changements ne s'observent pas seulement au niveau de l'usage pragmatique de notre mémoire, mais ils ont une incidence sur notre condition humaine agissante et souffrante. Nous pouvons penser que la vitesse de la vie moderne, l'importance de l'espace virtuel, les urgences immédiates qui altèrent en quelque sorte les relations interhumaines, fragiliseront davantage notre identité. C'est une question qui donne à penser mais dont la réponse n'est évidemment pas facile à trouver compte tenu de l'inachèvement du progrès technologique que nous sommes en train de vivre. Nous pouvons, au moins à titre d'hypothèse, supposer que la transformation de nos pouvoirs d'agir à l'époque moderne – malgré ses avantages indéniables – aura des effets sur l'ipséité et sur son pouvoir d'accueil de la sollicitude d'autrui. Nous devons prendre soin des capacités créatives de l'homme si nous voulons préserver les ressources du cœur humain. Le chemin d'appropriation du soi peut nous aider à nous émanciper, mais il peut aussi nous rendre esclave; et, face à ce défi, nous devons prendre conscience de l'importance décisive de la mémoire en tant que condition ontologique-existentielle du maintien d'un soi capable.

- ¹ Voir Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Éditions du Seuil, 2000), 4; voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Éditions du Seuil, Seuil, 1990).
- ² Nous n'aborderons pas la question de la fidélité de la mémoire au sens épistémologique, que Ricœur examine dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, en discussion avec Husserl, 131-46.
- ³ Nous n'entrerons pas dans la discussion que développe Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, et qui concerne la relation de la mémoire et de l'histoire par rapport à la représentation du passé.
- ⁴ Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- ⁵ Voir Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris, Éditions du Seuil, 2001), 378.
- ⁶ Voir Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattinara et al., "L'indépassable dissensus," in *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur* (Genève, Labor et Fides, 2006), 31.
- ⁷ Ricœur décrit la spontanéité corporelle, les savoir-faire préformés, les émotions ou les habitudes, comme un champ de nos pouvoirs qui a sa propre ambiguïté. Jean-Luc Amalric rappelle à ce titre que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty évoque justement cette "ambiguïté" de l'être-au-monde. En ce sens, la volonté doit toujours reprendre cette spontanéité motrice sans avoir un contrôle représentatif assuré, car le corps a une autonomie de mouvement. Voir Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris, Hermann, 2013), 115.
- ⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 4.
- ⁹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 4.
- ¹⁰ Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 144.
- ¹¹ Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 149, en faisant référence à Maurice Halbwachs; Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 313.
- ¹² Abel, "L'indépassable dissensus," 31.
- ¹³ Voir Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (Paris, Points, 2009), 124.
- ¹⁴ Voir Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Points, 2009), 141.
- ¹⁵ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 555.
- ¹⁶ Voir Ugo Perone, "Le principe mémoire," in Stefano Bancalari, Jérôme De Gramont, Jean Leclercq (dir.), *Jean Greisch, les trois âges de la raison* (Paris, Hermann, 2016), pour l'analyse de la fonction de la mémoire en tant que seuil.
- ¹⁷ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 117. Il serait intéressant d'examiner l'habitude humaine, comme phénomène exemplaire dans la détermination du rôle intermédiaire de la mémoire entre le corps et l'esprit. Ricœur en développe une analyse aigüe dans *Le volontaire et l'involontaire*, 352-87, que nous ne pouvons pas aborder ici.

- ¹⁸ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 258.
- ¹⁹ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 555.
- ²⁰ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 556.
- ²¹ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 141.
- ²² Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 114, n.70.
- ²³ Richard Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," in Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricœur* (Paris, Éditions Mimésis, 2015, 13-28), 17.
- ²⁴ Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 317.
- ²⁵ Voir Kearney, "Penser la chair avec Ricœur," 14-5.
- ²⁶ Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 200.
- ²⁷ Voir Ricœur, *Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique du mal*.
- ²⁸ Voir le commentaire de Ugo Perone, sur la théorie platonicienne de l'anamnèse et l'importance de la mémoire associée à la force de l'éros. "Le principe mémoire," 64.
- ²⁹ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid, A. Machado Libros, 2004), 297-313.
- ³⁰ Une partie de cette analyse est développée dans une de mes communications présentée à l'Université UFRO en août 2018.
- ³¹ Dans *Temps et récit*, l'imagination occupe un lieu très important, alors que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la question centrale est évidemment celle de la mémoire. Néanmoins, chez Ricœur les deux peuvent être considérées comme fondamentales – une fois prise en compte leur distinction nécessaire –, pour comprendre l'action humaine; la narrativité explore cette conjonction vertueuse. Voir *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, "Mémoire et imagination," 5.
- ³² Voir Paul Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," in *Les métamorphoses de la raison herméneutique* [Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle. 1^{er}-11 août 1988] éd. J. Greisch & R. Kearney, (Paris, Du Cerf, 1991, 381-403), 391.
- ³³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 33.
- ³⁴ Voir Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," 396.
- ³⁵ Voir Pamela Chávez, *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual* (Santiago, Editorial Universitaria, 2010), 71.

- ³⁶ Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires, Paidós, 2005), 206.
- ³⁷ Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Études 5 et 6.
- ³⁸ Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité I* (Paris, Presses universitaires de France, 2001), 192. "Aussi suis-je en tant que je me conserve moi-même." On peut voir ici le rôle de la mémoire dans l'analyse des décisions qui maintiennent le soi dans la réaffirmation de ses résolutions antérieures.
- ³⁹ Voir Arendt, *La condición humana*, 211-2.
- ⁴⁰ Nous n'entrerons pas dans la discussion de Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* concernant la relation de la mémoire et de l'histoire par rapport à la représentation du passé.
- ⁴¹ Je pense à la discussion que suscite au Chili le Musée de la Mémoire (11 janvier 2010). Ce musée retrace l'histoire de la dictature militaire de Pinochet, mais il y a encore des groupes qui ne reconnaissent pas l'ampleur de l'horreur de cette période historique.
- ⁴² Voir Abel, "L'indépassable dissensus," 25 (italiques de l'auteur).
- ⁴³ Voir Abel, "L'indépassable dissensus," 23. Nous avons aujourd'hui une prolifération de romans, de films et de pièces de théâtre qui racontent des événements autour du coup d'État militaire au Chili en 1973 – lesquels ont ouvert un chemin pour relire notre passé.
- ⁴⁴ Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 69-111.
- ⁴⁵ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Éditions du Seuil, 2013), 387-8.
- ⁴⁶ Voir Ricœur, *Le juste 1* (Paris, Esprit, 1995), 65.
- ⁴⁷ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 561.
- ⁴⁸ Je prends appui ici sur l'analyse de Ricœur concernant l'identité personnelle dans sa riche discussion avec Parfit et les *puzzling cases*. Voir *Soi même comme un autre*, 156-65.
- ⁴⁹ Voir Paul Ricœur, "Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle," in Id., *Politique, économie et société. Écrits et conférences 4* (Paris, Éditions du Seuil, 2019).
- ⁵⁰ Voir ici la réflexion pénétrante de Jeanne Marie Gagnebin dans "Mémoire involontaire et apprentissage de la vérité. Ricœur relit Proust," in Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricœur* (Paris, Éditions Mimésis, 2015), 29-42.
- ⁵¹ Ricœur, "Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle," 259.
- ⁵² Voir Hanif Kureishi, *The Body*, (London, Faber Faber, 2003).
- ⁵³ Kureishi, *El cuerpo*, 20. Notre traduction.
- ⁵⁴ Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 159-66.

- ⁵⁵ Avec cette question, on touche à une clé de voûte de l'herméneutique du soi, dans *Soi-même comme un autre*, 212.
- ⁵⁶ Fritjof Capra, *Las conexiones ocultas* (New York, Anagrama, 2002), 38. Son apport scientifique est très intéressant pour faire un contrepoint avec l'anthropologie de Ricœur avec laquelle nous trouvons des liens étonnants.
- ⁵⁷ Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 148.
- ⁵⁸ Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 647.
- ⁵⁹ Abel, "L'indépassable dissensus," 26.
- ⁶⁰ Le mot "représentation" est pris dans un sens large, sans faire référence à la discussion de Ricœur avec Husserl, sur le statut mnémotechnique du passé en tant que rétention ou remémoration, voir, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 131.
- ⁶¹ Ces paragraphes ont été écrit par Martín La Roche, qui a généreusement accepté de nous partager son expérience en décrivant le travail qu'il a fait à New York, entre septembre et janvier, en 2018. C'est notre traduction. Voir www.martinlaroche.nl.
- ⁶² Voir Abel, "L'indépassable dissensus," 27; voir Jeffrey Andrew Barash, pour la différence entre la mémoire de petits groupes et la mémoire collective, "At the threshold of Memory: Collective Memory between personal experience and political identity," *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and practical philosophy*, 2011, Vol. III, N°2, 249-67, 259.
- ⁶³ Voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1984).
- ⁶⁴ Voir Jérôme Porée, *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur* (Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2017), 170. Voir sa riche réflexion sur la maladie et la vieillesse.
- ⁶⁵ Voir Ricœur, II. "Les abus de la mémoire naturelle: mémoire empêchée," *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 83.
- ⁶⁶ Ricœur montre la relation de continuité entre mémoire personnelle et mémoire collective, comme contrepois au solipsisme. Voir *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 112. Voir sur cet aspect la critique de Barash, "Qu'est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006, Avril-Juin, N°2, 185-95.
- ⁶⁷ Perone, "Le principe mémoire," 73.